

Rito, religión y símbolos. Plantar mayos misacantanos

(Rites, religion and symbols. Making mass hymns)

Montesino González, Antonio
Centro Europeo de Formación Empresarial
Bonifaz, 10-4º
39005 Santander

BIBLID [1137-439X (1999), 18; 251-265]

La tradicional práctica de la plantación de árboles festivos (mayos) en honor de los jóvenes sacerdotes que retornan a su pueblo natal para ofrecer a los vecinos el oficio de su primera misa solemne, activa en el conjunto de la comunidad de pertenencia un complejo dispositivo ritual en el que los diferentes actores sociales escenifican diversas representaciones del ethos colectivo, estrechamente relacionadas con la lógica societaria de su complejo doméstico comunitario y su correspondiente sistema simbólico-ideacional. Identidades grupales, comensalismo festivo, ritos de paso, ideas y creencias, tramas de sociabilidad familiar, amical y vecinal, interactúan en el marco de una ceremonia que nos propone un modelo ideal de sujeto-varón, de adscripción religiosa y de buena vecindad

Palabras Clave: Comunidad. Casa. Familia-troncal. Complejo-doméstico-comunitario. Ethos. Sociedad de mozos. Misacantano. Mayo. Besamanos. Agape. Casación. Dispositivo-ritual. Proceso social. Paterfamilias.

Jai-zuhaitzak (maiatzeko zuhaitzak) aldatzeko praktika tradizionala sorterrira itzultzen ziren apaiz gazteen ohoretan burutu ohi zen, apaiz horiek lehen meza ospatsua auzoei eskaintzearen kariaz. Praktika honek dispositibo erritual konplexua azkartzen du talde osoaren baitan, halako eran non gizarte-aktoreek talde-ethosaren hainbat antzezpen eszenaratzat dituzten, antzezpen horiek etxeko eta komunitateko konplexuaren gizarte-logikarekin eta dagokion sinbolo-ideietako sistemarekin hertsiki loturik ageri direlarik. Talde-identitateek, jai-komentsalismoak, iragaitte-errituek, ideia eta sinesteek, familia, lagun eta auzoen arteko soziabilitate-bilbeek elkarren artean eragiten dute eta eredu ideala proposatzen digu, bai gizonezko-subjektuarena, bai zeremonia-esparruarena eta bai auzo-izaera jatorrarena ere.

Giltz-Hitzak: Komunitatea. Etxea. Leinu-familia. Etxea-komunitatea konplexua. Ethos. Mutilen gizartea. Apaiz berri. Maiatzeko zuhaitza. Eskumuinak. Agapea. Kasazioa. Dispositibo-errituala. Gizarte prozesua. Paterfamilias.

La pratique traditionnelle de la plantation d'arbres de fête («arbres de mai») en honneur aux jeunes prêtres qui reviennent à leur village natal pour offrir aux habitants l'office de leur première messe solennelle, fait que l'ensemble de la communauté d'appartenance mette en marche un dispositif rituel où les différents acteurs sociaux mettent en scène diverses représentations des coutumes collectives, en étroite relation avec la logique sociétaire de son complexe domestique communautaire et son système symbolique-idéationnel correspondant. Identités de groupe, commensalisme festif, rites de passage, idées et croyances, réseaux de sociabilité familiale, amicale, et de voisinage, interagissent ensemble dans le cadre d'une cérémonie qui nous propose un modèle idéal de sujet-mâle, d'affection religieuse et de bon voisinage.

Mots Clés: Communauté. Maison. Famille de souche. Complexe-domestico-communautaire. Coutumes. Société de Mozos. Misacanto. Arbre de mai. Baise-mains. Agape. Cassation. Dispositif-rituel. Procès social. Paterfamilias.

1. BREVE INTRODUCCIÓN

La plantación de mayos/as con motivo de honrar al misacantano o cantamisas de una determinada localidad, ha sido una práctica frecuente en Cantabria hasta la década de los sesenta. Por el nombre de mayo/a se conoce a un árbol de haya, roble, chopo, pino o eucalipto, desmochado, pelado y ensebado, que los mozos talan en los bosques comunales y plantan en las plazas y boleras de las aldeas, tras haber adornando su copa con ramas, lazos y banderas, junto a las que se solían colocar regalos: gallos, embutidos, o dinero, con el objeto de premiar a quien los esquilara. Poner misacantanos no era otra cosa que colocar uno, o dos, de esos árboles para festejar la primera misa de un joven sacerdote en su comunidad de origen.

Durante el trabajo de campo que efectué entre los años 1980-1985, pude recoger testimonios de 59 misacantanos, plantados en los valles de Liébana, Nansa, Alfoz de Lloredo y en los valles del Sur: Valdeolea, Valdeprado del Río y Valderredible. Zonas mayoritariamente de poblamiento concentrado nuclear y polinuclear, en las que el caserío denso coexiste con el claro, y en las que, hasta hace tres décadas, la modalidad de familia dominante era la troncal, con la salvedad de los valles del Sur, donde la tipología familiar era la nuclear. De los 59 casos recogidos, 35 (59,32%) corresponden a Liébana, 20 (33,89%) a los valles del Sur, 3 (5,08%) al valle del Nansa y 1 (1,69%) a Alfoz de Lloredo, fechado en 1881. La temporalidad, con la excepción de este último caso y de otros dos más ocurridos un siglo después (1981-1982) en Liébana, abarca un largo período comprendido entre los años 1906-1967, en el que se produjeron 56 (94,91%) de las plantaciones estudiadas. Atendiendo a las características de familia, se observan los siguientes datos: 39 de los misacantanos (66,10%) se organizaron en áreas de familia extensa y 20 (33,90%) en ámbitos correspondientes a la familia de tipo nuclear. Es más, 53 de ellos (89,84%) eran segundones procedentes de familias troncales, frente a los 6 restantes (10,16%), miembros de familias nucleares. Respecto al espacio en el que se elevaron los árboles, cabe señalar que 47 de ellos (79,66%) se ubicaron frente a la casa del misacantano y los 12 restantes (20,34%) en espacios públicos centrales, como boleras (3), plazas (5) e iglesias (4). Las especies de árboles más utilizadas eran 47 hayas (79,66%), 8 chopos (13,55%), 2 pinos (3,38%) y 2 eucaliptos (3,38%), y su altitud oscilaba entre los 17 y los 30 metros. En lo que se refiere a la denominación de este tipo de árboles festivos, ha de indicarse que en Liébana recibían el nombre de mayos, mientras que en los restantes valles se les conocía como mayas.

2. ETNOGRAFÍA DEL RITUAL MISACANTANO

Con el objeto de ofrecer una exhaustiva descripción de los diferentes procesos rituales que tenían lugar en torno a los misacantanos, voy a tratar de ordenar los diversos acontecimientos de la dramaturgia social con arreglo a los referentes espaciales, a los grupos sociales que los protagonizan y a la secuencialidad de los mismos; tratando de incidir en los hechos más significativos de un rito que, en buena medida, forma parte de los denominados ritos de paso.

2.1. De la casa del padre al seminario

Creo conveniente iniciar la descripción de este tipo de fenómenos rituales aludiendo a una de sus primeras fases, cual era la marcha del adolescente al seminario en el que cursaría sus estudios eclesiásticos. En ese momento tenía lugar una ceremonia de desagregación de su unidad familiar y de su comunidad de origen, protagonizada por los condiscípulos y

amigos que formaban parte de su grupo de pares, sin distinción de género. La despedida consistía en una merienda a base de una chocolatada. Previamente, el maestro, en la escuela, y el párroco, en la iglesia, habían exaltado, ante los demás niños y ante el vecindario, "las virtudes que acompañan a un joven" que se disponía a "entregar su vida, en cuerpo y alma, al total servicio de Dios, nuestro Señor". Cuando los frailes, o sacerdotes, que solían recorrer las aldeas cántabras en busca de "nuevas vocaciones", pasaban a recoger al "neófito", sus amigos, familiares y vecinos más allegados, presididos por el párroco y el maestro, junto a los padres, le despedían entre abrazos, lágrimas, entrega de obsequios recordatorios y expresiones públicas de buenos deseos; manifestando la esperanza de su retorno una vez ordenado sacerdote y recordándole la "obligación de estrenarse como cura diciendo la primera misa en su pueblo". Naturalmente, a este rito de partida y separación de los suyos, y de su medio social originario, le seguía un complejo proceso de agregación e instalación en la nueva comunidad de religiosos, que a partir de ese momento constituiría su "nuevo hogar". Un espacio de internado, de resocialización y de encuentro con otros amigos, maestros y condiscípulos, junto a los cuales iría recorriendo las diferentes etapas de su formación religiosa. Proceso social que, una vez culminado, tras unas escasas visitas a sus pueblos durante la etapa formativa, supondría un notable cambio de estatus, en función de haber adquirido un destacado papel como "guía espiritual de los hombres".

2.2. El regreso del joven sacerdote a la comunidad de origen

Quince días antes de que se produjese el retorno del joven sacerdote a su pueblo, el párroco anunciaba en misa su regreso, con la finalidad de que fuera colectivamente recibido y agasajado. A tal efecto, la Sociedad de Mozos, sobremanera "los quintos del misacantano", iniciaban la organización del dispositivo ritual, canónicamente establecido por la tradición. Dos o tres jóvenes se adelantaban a efectuar labores de vigía, de modo tal que pudieran "alertar con cohetes a los del pueblo" de la inminente llegada del sacerdote. El protagonista del evento, que solía trasladarse en un automóvil, se apeaba en el lugar más céntrico del pueblo, tras haber pasado por algunos de sus barrios, desde cuyas puertas y balcones se aplaudía y vitoreaba su esperado regreso, mientras las campanas conformaban su presencia en el espacio parroquial. Una vez en el pueblo, era abrazado, en primer lugar, por sus padres y familiares, y, posteriormente, por el párroco, sus amistades y vecinos, quienes le entregaban un ramo de flores cortadas en los huertos del pueblo y adornado por las mozas. Un pequeño cortejo le acompañaba a casa de sus progenitores, donde se le despedía recordándole el compromiso de su primera misa.

2.3. Del bosque a la casa: la plantación pública del Árbol festivo

Los mozos varones "quintos del misacantano" eran los encargados de seleccionar en el bosque comunal un árbol (haya o chopo) que recibiría el nombre de mayo o maya, una vez cortado y trasladado hasta la casa del nuevo sacerdote. La elección del ejemplar se hacía teniendo en cuenta su esbeltez (entre 17 y 30 metros) y rectitud. Para su corte se empleaban serrones y hachas, y para su acarreo una "rabona" o carro cabecero tirado por una pareja de bueyes uncidos y engalanados. Las mozas salían a recibirlo a la entrada del pueblo, donde "mayeraban", elogiando o criticando sus características: corta o larga, derecha o torcida, flaca o gorda; era frecuente que éstas aportasen unas tortillas con pan y vino para celebrar la saca del árbol. La preparación del mayo/a misacantano consistía en desquimbar la pieza, pulir sus nudos, escortezarla y ornamentarla, mediante la colocación en su copa de un ramo adornado con flores, cintas, una bandera nacional, una jaula con un gallo o una cierta canti-

dad de dinero (donada por el padre del cantamisas) como premio-recompensa para el primer mozo que consiguiera esquilmar hasta la cima del tronco, que previamente se había ensabado con el propósito de dificultar las posibles ascensiones. En algunos casos, se solía colocar una "rosca mayera" (huevo y harina) preparada por las mozas. Una vez ornamentado, la víspera de la misa, se plantaba en un hoyo preparado a tal efecto, valiéndose de "junzas" o sogas, escaleras, "tijeras" y rodales de carro. La elevación del mayo/a corría a cargo de los mozos, quienes, una vez hincado el misacantano debían retacarlo para evitar un derribo accidental del mismo. A este acto solían acudir los vecinos en calidad de espectadores que aconsejaban y animaban las duras labores de su erección. Era costumbre que los padres del misacantano, en presencia de éste, ofreciesen a la mocedad que intervenía en el ritual bebidas y dulces, depositados en una mesa colocada junto a la puerta de la casa y atendida por el joven sacerdote, sus hermanos y progenitores. El escalador que conseguía coronar el mayo/a y coger el premio en metálico, estaba obligado a invitar a todos los mozos y mozas. Con frecuencia, esta fase de la ceremonia se concluía con un baile organizado espontáneamente y amenizado por unas panderetas o algún acordeón. Pasados unos días, el árbol festivo era derribado y subastado por la familia del misacantano, obteniendo así una pequeña ayuda económica con la que poder cubrir algunos de los gastos ocasionados por el festejo.

2.4. El espacio doméstico y sus rituales

En el ámbito del espacio doméstico tenían lugar diversas prácticas ritualísticas, directamente relacionadas con el retorno del misacantano a la comunidad originaria. En la casa de sus padres se organizaba el rezo de un rosario al que asistían sus parientes más cercanos. En aquellas casas del vecindario en la que había mozas, éstas, confeccionaban los arcos florales bajo los que se trasladaría al joven sacerdote a la celebración de su primera misa. Igualmente, un grupo de mozas de su misma edad, las denominadas mayordomas, le solían bordar unas fundas de almohada o la cubierta de unos cojines para "el rezo", que le serían obsequiados una vez concluido su primer oficio religioso. También era la casa el lugar en el que se negociaba la elección de los padrinos seglares del misacantano, ya que los religiosos solían reclutarse entre viejos sacerdotes, familiares o no, que tuvieron en su día un destacado papel en la elección del oficio religioso por parte del cantamisas.

2.5. El traslado colectivo del misacantano a la iglesia parroquial

El día señalado para el "canto de la misa", en el marco de un pueblo engalanado con banderines de colores, a la hora de la sagrada misa un estruendo de cohetes anunciaba el inicio del momento culminante del ceremonial festivo. La costumbre obligaba a que el cura misacantano, una vez revestido con los sagrados ornamentos, con la ayuda de su madre y hermanas, aguardase en el portal, o en la corrala de su casa, la llegada de una comitiva que lo recogería para trasladarle a la iglesia. El toque incesante de las campanas anunciaba la partida del cortejo, formado por las autoridades eclesíásticas, civiles y militares, así como por los vecinos del lugar que esperaban, junto al mayo/a, el momento de la partida hacia la iglesia.

Cuatro mozas mayordomas recibían al protagonista religioso, que era colocado bajo dos arcos de flores. En primer lugar, caminaba el misacantano flanqueado por varias de ellas, las cuales, desplegadas en dos filas, cantaban y tocaban las panderetas, entonando coplas referidas al pueblo, a la Iglesia y a la buena suerte del cura. A continuación, iban el padrino religioso, el párroco y otros sacerdotes invitados, los padres, los padrinos civiles, los familiares más allegados, las autoridades municipales, la Sociedad de Mozos y los representantes de cada uno de los grupos domésticos de la comunidad, y de otras comunidades con las que la familia del nuevo cura mantenía algún tipo de vínculo económico, parental o amistoso.

2.6. La casa de Dios Padre y sus rituales

Al llegar a la iglesia, el séquito iba ocupando el espacio del templo con arreglo a una distribución jerárquica, de modo que en las primeras filas, en el denominado “banco de duelo”, se situaban los padres, las autoridades civiles y militares, seguidos de los mozos y del resto de los vecinos. A ambos lados del altar se acomodaban los padrinos religiosos y los seglares y el coro de mozas, encargado de entonar los diversos cantos religiosos propios de la sagrada misa. Comenzaba la misa cuando, después de los ciriales y turiferarios, salían de la sacristía el padrino religioso, los sacerdotes invitados y el misacantano, acompañados de los padrinos civiles. El sacerdote de mayor edad leía la homilía y daba la enhorabuena y la bienvenida al misacantano, del que refería sus dotes y virtudes morales, al tiempo que destacaba la religiosidad de los vecinos y sus valores comunitarios. Al finalizar la ceremonia religiosa, el misacantano bendecía al pueblo y se iniciaba el rito del “besamanos”. Este acto solemne era presidido por una representación de sacerdotes, y consistía en que los padrinos se fueran acercando al joven cantamisas para ungirle las manos, les sucedían en este emocionante desfile ceremonial los padrinos seglares, los padres, las autoridades, las mozas cantadoras (dos de ellas portando el obsequio que le era entregado después de besarle), la Sociedad de Mozos, los cabezas de familia en representación de las unidades familiares vecinales, las mujeres y, por último, los niños, de los cuales se esperaba que “siguieran los mismos pasos” que el protagonista.

2.7. El retorno a la casa paterna y el Ágape doméstico

Concluido el acto religioso, los miembros del grupo doméstico del misacantano entregaban a los asistentes recordatorios impresos del acto. A la salida de la iglesia se echaban vivas al cantamisas, a sus padres, a las autoridades, al pueblo y a la mocedad. De nuevo, las mayordomas recogían al misacantano bajo el arco floral y emprendían el regreso a su casa paterna. Durante el retorno, las mozas volvían a entonar cánticos alusivos a “la boda del religioso con la Iglesia”, el cual iba saludando a los vecinos que le aplaudían a su paso. Al llegar a la casa del padre, éste debía dirigir unas palabras de agradecimiento al vecindario, entre las que no faltaban vítores al pueblo, a la comarca, a la Iglesia, al Papa y al mocerío. Era costumbre que los padres invitasen a comer a los padrinos, familiares, mozos, cantadoras, autoridades y familias destacadas del pueblo. Tras una larga comida festiva, las mozas entonaban cantos de despedida alusivos al misacantano y su familia, a los mozos, a las autoridades del pueblo y a los “invitados de relieve”, quienes obsequiaban su ingenio con donativos. La fiesta continuaba en la calle, donde la mocedad organizaba un baile que concluía ya entrada la noche. En algunas localidades se efectuaba un ágape especial en el que sólo intervenían el misacantano, sus hermanos, las autoridades, los mozos quintos y las mayordomas.

3. ANÁLISIS SOCIOANTROPOLÓGICO DEL DISPOSITIVO RITUAL

Lejos de concebir este tipo de rituales como un conjunto de hechos pintorescos, reminiscencia de no se sabe muy bien qué cultos ancestrales que han sobrevivido hasta no hace muchos años, me interesa, alejado de planteamientos ideográficos, mostrarlos como un lenguaje sobre la realidad; como expresiones simbólicas de la vida social (tanto en lo que refleja de la *estructura* como en lo que manifiestan de la *communitas*) que forman parte del sistema cultural y social de las comunidades y grupos que los organizan y protagonizan, revelando, así, unos determinados códigos comunicativos y sus correspondientes significaciones. En este sentido es preciso conocer los rasgos fundamentales sobre los que se vertebra-

ban las denominadas sociedades tradicionales, hoy en día sometidas a una profunda remodelación de sus presupuestos básicos, hasta el punto de que se puede afirmar que nos encontramos en una sociedad postradicional. Las denominadas “sociedades tradicionales”, que en nuestro país han persistido hasta los años sesenta, lo cual explicaría la desaparición, en esa década, de muchos ritos, como es el caso del que aquí se está analizando, fueron la consecuencia de la “fijación”, a mediados del pasado siglo, de unas determinadas características político-sociales, producto del cambio histórico que dio lugar al primer proceso desarticulador del Antiguo Régimen. Ello supuso la aparición de un orden semi-estable que llamaremos “tradicional”, cuyas características básicas han permanecido prácticamente hasta hace treinta y ocho años: sistema agrario basado en cultivos y en el empleo de técnicas y tecnologías tradicionales; predominio de los mercados interiores; explotaciones campesinas de tipo familiar; mantenimiento de propiedades comunales y de algunas prácticas colectivistas; conservación de instituciones consuetudinarias; papel destacado de la familia y el parentesco; fuerte vigencia de los patrones normativos de la tradición, entre ellos los valores sagrados de la religión católica; autorreferencialidad comunitaria; perimetrización de las relaciones sociales; bajos índices de urbanización e industrialización y proliferación de dispositivos rituales.

3.1. La lógica social del complejo doméstico-comunitario en las comunidades rurales tradicionales

Coherentemente con lo expuesto empezaré refiriéndome a lo que en otros trabajos he denominado la *lógica social del complejo doméstico-comunitario* en el ámbito de la Cantabria rural tradicional. Cuando se analiza la realidad socio-espacial de dichas comunidades, observamos cómo éstas aparecen internamente jerarquizadas y vertebradas en torno a dos ejes fundamentales: el espacio y la estructura social. Su territorio se configura y articula sobre un *continuum* espacial formado por la casa, o unidad espacial menor; la calle y el barrio, unidades segmentadas intermedias, creadoras de experiencias cotidianas y de fronteras intracomunitarias, en cuyo interior tienen lugar las solidaridades y ayudas mutuas familiares y vecinales; el terrazgo y el monte, espacios de trabajo agro-ganadero por excelencia; el pueblo, que comprende a los anteriores y, a su vez, se inscribe, junto a otros, en el marco del Ayuntamiento. En el plano de los ámbitos supracomunitarios encontramos el valle (en ocasiones municipio y valle coinciden), la comarca y la provincia (hoy región).

La estructura social ha estado formada por un mosaico de grupos interactivos, diferenciados con arreglo al sexo, la edad, el estado civil, la profesión y el estatus económico, y por una serie de instituciones como la Familia-Grupo Doméstico, la Sociedad Ganadera, la Sociedad de Mozos, las Cofradías, los Comunales, el Concejo, la Escuela y las Mancomunidades. Si atendemos a los rasgos estructurales de los grupos domésticos, encontramos agrupaciones familiares que responden a la siguiente tipología: la familia extensa (en la franja litoral), con la hija pequeña casada en casa y un sistema de herencia basado en la “mejora” a la ultimogénita; la familia extensa (al S.O.), donde es el hijo mayor casado el que permanece en casa y la herencia se transmite indivisa al primogénito; la familia nuclear (en el resto de la región), con herencia bilateral repartida a partes iguales. Al interrelacionar diferentes variables, como son la modalidad familiar, el poblamiento, la organización social e institucional y la actividad económica, se observan las siguientes correspondencias asimétricas: a menor concentración poblacional y a mayor pluriactividad, es el grupo doméstico el que actúa como referente de autoidentidad social. Contrariamente, cuanto más concentrada está la población menor importancia detectamos en la unidad familiar como mecanismo identitario y mayor es el papel de otros sistemas de autoidentificación, generalmente grupales o comunitarios.

En la esfera de los grupos primarios aparece la familia, base de la organización doméstica y del trabajo productivo (unidad de subsistencia y contrato) y enclave multidimensional de reproducción biológica y de organización social. La familia constituye un agregado mínimo de producción y provisión de trabajo, de consumo doméstico y también de poder y de obligación social ante la comunidad; un ámbito societario en el que es posible satisfacer diversas necesidades de tipo económico, sexual y afectivo. En resumen, la familia es el nivel primario de identidad del individuo, que posee un triple significado: 1) Unidad social de parentesco, donde se agrupan varias personas vinculadas entre sí por lazos de filiación, matrimonio y consanguinidad. 2) Unidad fundamental de producción económica y de fuerza de trabajo, a través de la cual a cada individuo diferenciado del grupo familístico se le asigna una función, en virtud de su edad, características personales y sexo. 3) Instrumento socializador encargado de la integración progresiva de sus miembros en el conjunto comunitario.

En otro plano, la casa es la menor unidad espacial dotada de un carácter polisémico (económico, moral y político). Se trata de un escenario de representación de la propiedad privada y de una entidad simbólico-moral que prolonga en el tiempo la idiosincrasia de los difuntos, predefiniendo así la posición social de ascendientes y descendientes. A la vez que constituye un territorio en el que se engloban los diversos aspectos patrimoniales, relativos a la unidad de residencia y a las personas mismas. La casa, pues, en su compleja significatividad social, es al tiempo: 1) Un soporte estructural físico que sirve de cobijo y de reconstitución cotidiana a la unidad doméstica. 2) Un entramado económico-doméstico, basado en el sexo, la edad y las reglas de herencia, que agrupa personas, vivienda, dependencias anejas a ella, animales, aperos de labranza, tierras de cultivo y pastos, cuya finalidad primordial es la generación, administración, distribución y conservación de los bienes. 3) Un recinto intrafamiliar de escenificación de las debilidades, contradicciones y contraposiciones entre los individuos. 4) Un referente socio-simbólico de adscripción de identidad personal y de estatus de cara a la comunidad, determinado por el número de propiedades, la productividad, la mano de obra, el grado de mecanización, las cabezas de ganado y el nivel de "autosuficiencia". 5) Un complejo "ideológico de casa", *locus* demarcador de un modelo de vida, de pensamiento, de hospitalidad, e igualmente de conservación y desarrollo de la memoria colectiva. De este modo el territorio del *domus* articula un urdido sistema de valores, roles, símbolos y obligaciones político-morales que *casifican* y condicionan a los individuos y sus expectativas (este proceso se acompaña de la interiorización del modo de vida comunal, que regula la compleja red de usos, costumbres y prácticas que definen la consistencia del tejido comunitario, heredadas de predecesores a sucesores), convirtiéndolos en los portadores, por adscripción, de una identidad o personalidad social, de la que se espera que presida su conducta en el seno de las relaciones familiares y comunitarias.

Como consecuencia del carácter reproductivo de la familia se crea la división interna del trabajo, mediante la cual se asigna al padre el papel de proveedor de medios materiales para la subsistencia y a la madre la función básica de reproductora biológica y social, dentro de un grupo doméstico que, lejos de ser una unidad natural, homogénea e indivisible, contiene en el interior de su artificiosidad social, un sistema antagónico y conflictual de jerarquías institucionalizadas (sexo, edad, propiedad, etc.), cuya expresión más radical son los conflictos hereditarios, gananciales y potestativos. En la economía campesina cántabra, al igual que sucede en otras muchas, la división sexual del trabajo aparece ligada a la segregación de los espacios masculinos y femeninos: el ámbito privado doméstico, vinculado a la mujer (espacio de las funciones sexuales, reproductivas y socializantes) y el público de la economía-producción, asociado al hombre. Ello genera un desequilibrio (favorable al sujeto masculino dominante) en las relaciones sociales, al crear posiciones de autoridad de ciertos miem-

bros de la familia respecto a otros, según líneas adscritas de sexo, edad y estado civil. Este sistema de dominación se halla reforzado por los principios educativos y de obediencia de la tradición cristiana, tal y como corresponde a un sistema organizativo vertebrado por relaciones de poder de carácter patriarcal, donde el varón-esposo-padre es el portador del máximo saber técnico-agrícola y desempeña la función esencial de controlar la casa-entramado económico (incluso allí donde la mujer es la propietaria legal), distribuyendo el trabajo, administrando y dirigiendo los aspectos sustanciales de la explotación, de todos los bienes patrimoniales y de las rentas producidas. Por esto los valores más apreciados en él son: en el plano físico, la fuerza, la destreza y la resistencia, y en el moral, la laboriosidad, la honradez y la formalidad. El hombre ostenta el poder y la representación en el seno de la estructura familiar y homológicamente también lo ejerce dentro de la comunidad. Sobre él recae la doble función de mantener la autoridad interior y representar a la familia en defensa de los intereses materiales y simbólicos del linaje. La producción/reproducción de la imagen de autoridad masculina, sus actitudes, comportamientos y rituales androcéntricos, en consecuencia, se encuentran asociados a los trabajos más importantes, de mayor especialización, fuerza y responsabilidad, lo cual le confiere un gran prestigio y contribuye a reforzar su papel dominante en la comunidad y la eficacia simbólica subyacente en la división cultural de los roles sexuales, dentro de una economía y una sociedad sexuadas en favor de lo masculino.

Por el contrario, a la mujer-esposa-madre se le asignan las funciones categorizantes de ayuda o trabajo de apoyo (hombre-trabajo/mujer-ayuda) y complementariedad (asimétrica y de subordinación). De manera tal que la mujer campesina se ve inserta en un modelo histórico-cultural de ordenación social del trabajo, del tiempo y de la supervivencia doméstica, donde la lógica del poder imperante en la construcción de roles y de relaciones de género inferiorizados, dentro de la explotación familiar, perpetúa su sometimiento a un trabajo doblemente invisible. La mujer campesina en Cantabria, cualesquiera que sea la variante subregional en la que se halle instalada, soporta e interioriza, desde hace siglos, el código de una injusta asimetría (también duplicada), que la obliga a realizar una buena parte de las tareas productivas en la explotación (difíciles de contabilizar), y, además, a hacerse cargo de las *faenas del hogar* que tienen lugar dentro del espacio doméstico, escenario de dominio simbólico femenino, donde la mujer posee una mayor autoridad que el hombre, lo que indica el carácter heterogéneo de la integración doméstica. Al encontrarse la mujer vinculada al papel de reproductora de la especie y a un conjunto de trabajos invisibles desvalorizados, instrumentales y expresivos, como son la crianza de los hijos, el cuidado del marido, los enfermos y los ancianos, la atención al huerto familiar y la administración cotidiana de los recursos obtenidos por el hombre, su figura aparece asociada a valores como: la honradez, el ahorro, la buena administración de la casa, el trabajo, la limpieza y la discreción.

Más allá del lugar casual y familístico operan otros espacios y relaciones sociales, como consecuencia de que la casa ha de elaborar también estrategias de cara al mundo exterior, principalmente a la comunidad y sus instituciones, de las que depende su desarrollo, consolidación y prestigio. El primero de estos espacios, por su inmediatez territorial, es la calle o el barrio, que representan la agrupación de las distintas casas de un vecindario. Se trata de una esfera intermedia entre el hogar-grupo doméstico y los convecinos de la comunidad de origen o de elección, que define el marco socio-económico en que se desenvuelven las relaciones supradomésticas. Este nuevo ámbito es el soporte de una serie de relaciones socio-culturales que ponen de relieve la necesidad que todo grupo doméstico experimenta de trascenderse a sí mismo para inscribirse en marcos más amplios de vecindad y territorialidad, en los que se producen las relaciones vecinales más primarias y se materializan los sistemas de reciprocidad social. La calle o el barrio al que pertenece la casa forman parte de

una estructura fisionada de la sociedad (frecuentemente con su nombre propio y distintivo), de un espacio parcial que sus habitantes, unidos y cohesionados por la proximidad y las frecuentes interacciones personales, perciben como una unidad diferenciada y, por tanto, como un lugar delimitado y opuesto a otros entornos del pueblo con los que establecen relaciones de inclusividad/exclusividad. Estas dualidades espaciales definen los distintos escenarios de pertenencia y de identidad de los habitantes de una comunidad, que muestra así la fragmentación de su estructura socio-territorial.

El pueblo es un lugar decisivo dentro del *continuum* espacial y de la identidad social, por su carácter de espacio unificador de los conjuntos territoriales diferenciados y por su dimensión de elemento significativo de la estructura social, económica, religiosa y política de la totalidad del vecindario. La adscripción al mismo exige un sistema polisémico de pertenencia e integración, vinculado a la tenencia y ocupación legítima de una unidad productiva, enclavada en el término comunitario, así como la subordinación del individuo a las reglas del *ethos* local. Hasta hace poco más de dos décadas el espacio comunitario, tradicionalmente, se hallaba conformado por una serie de instituciones básicas que vertebraban la vida económico-social cotidiana del vecindario: el Concejo, la Sociedad Ganadera, la Sociedad de Mozos y las Cofradías religiosas y civiles, los Comunales y Mancomunidades. En este *continuum* donde los sujetos sociales representan papeles isomórficamente adscritos, las diferentes instituciones corporativas (sistemas integrados y persistentes de actos humanos, de comportamiento y de memoria, de disciplinamiento global y de coacción, que se imponen por su propio peso, como si se tratara de un orden natural de la conducta humana) se encuentran contagiadas unas a otras por los mismos modelos de organización y conducta social, que establecen y refuerzan un sistema de fronteras (públicas y privadas) y lealtades jerárquicas cerradas, sobre la base de la exigencia de un compromiso solidario forzoso u obediencia obligada a las reglas comunitarias, cuya transgresión se ve, y se sanciona socialmente, como desafección.

Se puede decir que estas instituciones de la vida colectiva guardan una clara simetría entre sí, como elementos réplica de un mismo modelo estructural de organización, coerción, comportamiento y solidaridades jerárquicas. Por ello se puede establecer una íntima, y significativa, interrelación entre ellas y la lógica de la casa. En este sentido, la dinámica institucional, depositaria de la razón del poder tradicional, expresa las fragmentaciones, relaciones, papeles y estatus existentes en el conjunto doméstico, entre otros, la plasmación de la preeminencia simbólica y social del hombre. Todo ello hace perceptible en qué medida la vida pública surge de la propia determinación de la vida doméstica, lo cual nos permite hablar de un *complejo social doméstico-comunitario* que constituye el asiento celular de las diversas imágenes de actuación, poder, autoridad y subordinación, presentes en las mentalidades populares.

3.2. La familia troncal como suministradora de célibes para la Iglesia

La proliferación de misacantanos, en el caso de los valles del Sur, se debe a la presencia de frailes dominicos en el monasterio de Montesclaros, que, desde finales del siglo XVII, han venido realizando una intensa labor como predicadores de la doctrina cristiana y captadores de vocaciones entre los pueblos del entorno. En los ámbitos con familia troncal, ha sido la importancia social de esta modalidad familiar la que ha jugado un papel relevante en la provisión de misacantanos; obsérvese que de los 59 casos estudiados casi un 90% procedía de familias troncales. Este tipo de organización familiar y social, muy jerarquizada y autoritaria, ha constituido históricamente uno de los soportes fundamentales para la reproducción de un sistema social que se vertebraba sobre tres ejes: la casa como estructura unitaria del gru-

po doméstico extenso y soporte de la producción económica; la sucesión única que permitía conservar indivisa la propiedad; y el sistema de dotes, que favorecía la primogenitura y excluía a los restantes hijos de la herencia. De ahí que los denominados segundones se vieran obligados a abandonar la casa y emigrar en busca de un nuevo medio de vida en otros lugares, ya fuese en la ciudad, donde reproducían el mismo modelo-matriz familiar del que procedían, o ya fuese, como sucede en los casos estudiados, en el espacio social de la Iglesia, mediante su ordenamiento como sacerdotes o frailes.

El papel jugado por la casa-familia troncal en la sociedad tradicional, como escenario de la identidad del grupo, ha sido de suma importancia. Sin duda alguna, la religión fue un factor histórico decisivo en el proceso de enraizamiento familiar y de simbolización identitaria. Es más, se puede concluir que existe una clara correlación antropológica entre la estructura jerárquica y célibe de la Iglesia y esa estructura jerárquica rígida, productora de un celibato forzoso dentro de la casa, que es la familia troncal campesina. Un tipo de unidad doméstica cohesionada en torno a lazos religiosos y creadora de solteros, debido a su sistema organizativo de casamientos, es, al mismo tiempo, una buena suministradora de sacerdotes para la Iglesia, institución ésta que, a su vez, acogía al novicio en un ámbito en el que prima un sentido sacralizador de la autoridad fuerte y de la omnipotencia paterna. El hecho de que los segundones fueran socializados en medios familiares en los que la sumisión a la mirada del padre poseía un estatuto teocrático, favorecía su potencial inserción en la Iglesia al ser candidatos idóneos en la medida en que ya traían asimilados y asumidos unos valores normativos que facilitaban la reproducción social de un tipo de papeles y conductas que requerían la actualización de un alto grado de estabilidad ideológica, proporcionada, indistintamente, por la aceptación de la obediencia y del espíritu cooperativo de la ayuda mutua para la supervivencia del grupo, o por la previa percepción de una sólida idea del ejercicio de la autoridad y de la dirección material y espiritual de los individuos. La familia, con este tipo de estrategias adaptativas, adquiría, a través del eclesiástico y de su influencia en el clero y en la parroquia a la que era destinado, una nueva fuente de consideración social ante su comunidad y también una mayor presencia, y unas ciertas cuotas de poder, en espacios supralocales.

3.3. Dispositivo ritual y proceso social

Resulta imposible tratar de disociar en los dispositivos rituales, las acciones sobre la naturaleza de las acciones sobre los actores sociales. En las construcciones simbólico-rituales se produce una bipolarización entre el "polo sensorial", relacionado con la forma externa del símbolo que pone en funcionamiento redes de emociones, deseos y sentimientos, y el polo ideológico, que nos remite a significados morales y normativos de orden social. Consecuentemente, a través del estudio de las prácticas rituales descritas, podremos percibir los patrones diacríticos de una comunidad socialmente diferenciada; sus vínculos de parentesco, vecinales y territoriales; las distinciones y segmentaciones intragrupalas; y aquellos modelos simbólicos de representación unitaria a través de los cuales se rompen las fronteras interdomésticas y se crean unidades compactas, en torno a una comunidad de creencias, superadora de los intereses particulares y de las diferencias locales. En suma, una compleja articulación cultural de valores, creencias y pautas de conducta, que constituyen un sistema de significaciones polisémicas compartidas y los ejes vertebradores de la dramaturgia social interactiva encaminada a promover la solidaridad entre los diferentes grupos domésticos y barrios que componen la comunidad, reforzando cohesivamente su estabilidad estructural.

Estos dispositivos rituales generan un intrincado circuito de información y autorrepresentación que refuerzan internamente el grupo y nos muestran sus estrategias interaccionales, las

segmentaciones internas, debidas a las diferentes jerarquizaciones y roles asignados a los grupos de edad, sexo y estatus, y los valores socialmente definidos. A través de la ritualidad se escenifica la propia condición social de los actores que intervienen en ella. Como sustento de su imaginario social, expresado en símbolos condicionantes de la acción, podemos apreciar los siguientes valores: 1) La unidad del grupo doméstico –internamente segmentado, jerarquizado y contradictorio–, garantía de su organización, conservación y continuidad adaptativa. 2) El papel preponderante del *paterfamilias*, el cual desde su sentido de la autoridad fuerte deja poco lugar a la iniciativa individual. Una autoridad que encarna al tiempo la propiedad y la religión, alrededor de las cuales se articula la organización social de un orden cerrado. 3) La relativa igualdad existente entre los grupos. 4) La unidad, colaboración, confianza y lealtad entre los grupos domésticos. 5) La importancia de la Iglesia como institución y recinto simbólico de la centralidad religiosa y moral intervecinal, espacio ritualístico de la vida y de la muerte, integrador y reforzador del grupo, y *topos* de la comunidad suprafamiliar. 6) La hegemonía de las seguridades ontológicas basadas en los siguientes contextos de confianza: el parentesco, la comunidad local, la religión y la tradición misma, regida por la lógica de la repetición del pasado como forma de gobernar el presente y alumbrar el futuro.

Si nos fijamos en los marcos espaciales predominantes en el ritual de los misacantanos, veremos que son el casal y el comunitario, de ahí el protagonismo de las unidades familísticas, de la Sociedad de Mozos y de la Parroquia. Hemos podido comprobar cómo sobre la familia (nexo entre los factores tecnoecológicos y las manifestaciones simbólicas) recae la responsabilidad de establecer los vínculos extradomésticos y de cumplir todos aquellos compromisos rituales que la casa necesita para subsistir. En la casa se construye un espacio común de “congregación”, “representación delegada” y “reciprocidad” (inmediata o diferida), merced a su capacidad de convocar a los vecinos y de reactivar mecanismos vinculantes en los diversos planos de las relaciones sociales. Respecto a los espacios públicos de la aldea, en los hábitats concentrados, como sucede en este caso, cabe señalar su carácter de ámbitos en los que se escenifica, se simboliza y se fortalece el ser social de toda una comunidad, su conciencia unitaria representativa de la identidad local.

3.4. De adolescente aldeano a joven misacantano

La transformación del adolescente aldeano en un joven cura cantamisas responde a un largo y dificultoso proceso de enculturación que bien puede entenderse recurriendo al concepto de rito de paso. Este particular dispositivo ritual exige que el misacantano atravesase por las tres clásicas fases de este tipo de estructuras formales: la “preliminar”: separación de la familia, la “liminar”: ingreso y permanencia resocializadora en el seminario) y la “postliminar”, o de agregación: reintegración comunitaria. Cada una de ellas está dotada de unos contenidos culturales específicos y distintivos, imposibles de especificar aquí en su totalidad. No obstante, trataré de elaborar un somero esquema que permita entender el fenómeno. Mediante la primera fase, el adolescente es separado del seno del grupo doméstico al que pertenece y entregado a la Iglesia que se hará cargo de su formación doctrinaria y de su cuidado espiritual. Esta segregación simboliza la separación del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social, así como de las condiciones culturales o “estado” en el que hasta ese momento se hallaba inscrito, en favor de una formación religiosa cualificada que supondrá la consiguiente elevación de su estatus. Proceso que tiene lugar durante la segunda fase, a través de la cual el adolescente aldeano se convierte en un joven seminarista que deberá contraer una serie de obligaciones y pautas de comportamiento que lo harán acreedor de la pertenencia a la comunidad eclesial. En la tercera y última fase del ritual de paso se produce una integración, mediante el ordenamiento, del nuevo sacerdote o fraile en la comunidad religiosa de

acogida, así como una reintegración simbólica del cantamisas (plantación del mayo/a, ágape doméstico-vecinal, misa y "besamanos") en su unidad familiar y comunal, a la vez que se produce una exaltación estructural del misacantano-buen soltero, que retorna a su comunidad de origen tras haber adquirido un nuevo distintivo externo (los hábitos) y un nuevo estatus de "padre espiritual". Toda una circulación de prácticas, valores y modelos referenciales de conducta que venían prefijados por el papel que debía desarrollar el nuevo sacerdote en el marco de las sociedades rurales tradicionales: 1) Mediador entre los fieles, la Iglesia y Dios. 2) Modelo referencial y ejemplar transmisor de los principios morales y doctrinales de la Iglesia. 3) Oficiante de los actos litúrgicos específicos del catolicismo.

3.5. Las acciones rituales y sus actores sociales

Quisiera incidir en alguno de los aspectos anteriormente referidos, mediante la formalización de ciertos episodios del discurso simbólico del dispositivo ritual, dada su relevancia en la reproducción de la *lógica social del sistema doméstico-comunitario* de las comunidades tradicionales y su latente o manifiesta presencia en la ceremonia del misacantano. Del complejo cuadro de interacciones sociales se desprenden dos tipos básicos de acciones y de actores. Por un lado, los jóvenes de la comunidad estratificados en subclases de mozos/mozas, quintos del misacantano/mayordomas, encargados de cortar, arreglar y plantar el mayo/a, confeccionar los arcos florales y los obsequios y ponerse al servicio ritual del misacantano. Por otro lado, están las autoridades eclesiásticas y civiles, el misacantano y sus familiares, que representan otras tantas instituciones: la Iglesia y la religión católica, el Concejo y la familia cristiana, y ejecutan acciones relacionadas con los patrones de comportamiento religioso propios del marco referencial de la Iglesia: sumisión a la autoridad sacerdotal, exaltación de las funciones de la Iglesia en el interior de la comunidad, vinculación del *ethos* local al *topos* eclesial, foco irradiador de comportamientos colectivos religioso-morales: la Iglesia aparece como gran madre, protectora y supervisora, de esa "familia extensa" que es el pueblo.

En las estructuras accionales de los mozos, de la religión, de la Iglesia y de las autoridades, se observa un reforzamiento de los vínculos religiosos de los subgrupos en relación con el territorio y su expresión simbolizada en el espacio parroquial. Vemos, pues, dos planos superpuestos y diferenciados de funciones, donde cabe distinguir entre el héroe religioso individual: misacantano, y el héroe profano colectivo: los mozos del pueblo. A un nivel superior, ambas acciones y estructuras se vinculan en la exaltación de la comunidad, relacionando el espacio, los valores culturales y las costumbres no sólo religiosas, sino también las propias de la reproducción del grupo. Un ejemplo claro lo tenemos en los sistemas comunicacionales derivados de: 1) El corte, transporte y erección del mayo/a, efectuado por los mozos. 2) La organización, búsqueda, acompañamiento y retorno del sacerdote, actos realizados por las mozas-mayordomas. 3) La realización de rituales claramente religiosos del pueblo en torno al misacantano, como son la misa y el "besamanos". 4) Las acciones de competición por alcanzar la cúspide del mayo/a donde, a través de los mozos, la juventud se autoafirma como promotora de un ritual considerado muy antiguo. 5) La emisión de signos verbales predominantes en las autoridades, el misacantano, su padre y los sacerdotes. 6) La abundancia de signos cinéticos entre los subgrupos de los mozos/as: traer, llevar, subir, bajar, cantar y bailar.

3.6. Los códigos de definición cultural y sus relaciones con el contexto de referencia comunitario

Una primera aproximación sintética podría establecer las siguientes relaciones entre los subgrupos y las subestructuras: 1) Conexión entre el rito del misacantano, como hecho reli-

gioso, y lo social, donde la juventud aparece como subclase natural, lo cual nos remite a una cosmovisión naturalista de la vida social: ciclos de edad, sexo, naturaleza, cultura, perspectiva social, familia, localidad y subgrupos privilegiados. 3) Protagonismo de las instituciones en la exaltación del joven misacantino, mostrado públicamente como arquetipo ideal de buen soltero que ha triunfado y domina a través de los estudios, los secretos de la misa y de las conciencias. 4) Magnificación de las funciones educativas y morales de la Iglesia, mediadora entre la juventud y el proceso socializador, y de la religión, como puente entre los hombres, la naturaleza y la vida sobrenatural. 5) Explicitación de los modelos de organización y trabajo que simbolizan formas colectivistas de ayudas mutuas familiares o concejiles. Este hecho encarna la doble dimensionalidad de las familias campesinas, sobremanera de las troncales, que, por una parte, originan exclusiones y, por la otra, necesitan activar mecanismos de solidaridad y reciprocidad intervecinales (ágape de la casa paterna), en los que precisamente tienen una gran intervención los hijos segundones. 6) Acentuación de la solidaridad y cohesión local de los jóvenes solteros, de unión y pertenencia al pueblo, así como a la Iglesia, respecto a la cual el misacantino aparece como un enlace ideal entre los mozos, la orden religiosa a la que pertenece y la cultura eclesial recibida. 7) Realización del consumo colectivo de la energía acumulada y reservada para el gasto ceremonial, a través de un comensalismo, familiar o amical, que representa un acto de convivencia socialmente establecido, reforzador de las solidaridades familiares y grupales en el ámbito doméstico, lo cual sirve para consolidar las relaciones de parentesco y vecindad, y amortiguar las insolidaridades y diferencias económico-sociales realmente existentes entre los grupos domésticos. 8) Construcción simbólica de una unidad ecosocial comunitaria y a veces supracomunitaria, de acuerdo con un ideal católico de unidad religiosa y moral de sus pobladores. 9) Práctica de ritos lúdicos: jolgorio, regocijo y comunicación táctil de mozos y mozas en torno al dominio festivo del mayo/a.

3.7. Algunas consideraciones antropológicas sobre la plantación de mayos/as "misacantanos"

Sobre el proceso ritual de la plantación del árbol festivo en relación al proceso social, quisiera señalar que, además de aquellos aspectos que estrictamente evocan la representación del mes de mayo y, por extensión, de la primavera, esta práctica conlleva en su morfología y acciones otros elementos de suma importancia en los que se reflejan los valores y estructuras sociales de la comunidad: 1) Una idea de fertilidad y fecundidad representada mediante la transformación de una deforestación en una plantación. 2) Un conjunto de ritos de paso y pruebas iniciáticas de introducción a la vida económica y social mediante la localización, corte y trasplante del árbol, no exento de connotaciones sexuales, a través de los cuales los mozos ponen en juego su fuerza, audacia, habilidad y voluntad de esfuerzo colectivo, con el objeto de demostrar el dominio del árbol y asegurar que la fuerza, el coraje y el espíritu solidario en las tareas comunes, se autoperpetúe como uno de los valores primordiales de la comunidad. 3) Una proliferación de referencias, indistintamente, a "cosas": naturaleza, árbol, monte comunal, plaza, u "objetos": comida, cohetes, arcos de flores y plantas, vestidos festivos, obsequios. Todo ello relacionado con los actores sociales que hacen donaciones: A) La familia del misacantino: premio colocado en el mayo/a, ágape familiar, donativos a las mozas que cantan. B) Las mozas-mayordomas: arcos floridos y almohadas. C) El pueblo que a través del Concejo autoriza el corte y la donación de un bien comunal como es el mayo/a. 4) Unas vinculaciones claras entre la forma social: selección, corte y erección del mayo/a y los contenidos sociales: exaltación androcentrista de los jóvenes como subclase natural, activos ante las "cosas" y pasivos ante los "objetos". De este modo se refuerza la cosmovisión

naturalista de la vida social (ciclos de edad, sexo, crecimiento) y se consolida la autoidentidad de los mozos que actúan como mediadores entre la naturaleza y la cultura, enlazando lo "inculto", que está materialmente fuera del pueblo: riqueza de los montes comunales, con lo "culto", que se halla dentro: objetos, valores, creencias y religiosidad, entendidos como bienes simbólicos patrimoniales.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Augé, M.: *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona, 1995.
- Caro Baroja, P.: *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Taurus. Madrid, 1979.
- Díaz, P.: *Rincón nativo*. Torrelavega, 1913.
- Frazer, J. G.: *La rama dorada. Magia y religión*. F.C.E. México, 1981.
- García Codrón, J. C. y Reques Velasco, P.: *Atlas del hábitat rural de Cantabria*. Caja de Ahorros de Santander y Cantabria/Universidad de Cantabria. Santander, 1985.
- García García, J. L. y otros: *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1991.
- Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, 1973.
- Giddens, A.: *Consecuencias de la modernidad*. Alianza, Madrid, 1993.
- González Palencia, A. y Melé, E.: *La maya. Notas para su estudio en España*. C.S.I.C. Madrid, 1944.
- Hall, A.: *La dimensión oculta*. Siglo XXI. México, 1979.
- Leach, E.: *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid, 1976.
- Lisón Tolosana, C.: *Temas de Antropología Española*. Akal. Madrid, 1976.
- Montesino González, A.: «La Maya-árbol del valle de Iguña». En *Alerta*, pág. 20. Santander, 24-07-1982.
- Montesino González, A.: «Las Mayas». En *La Revista de Santander*, 30, págs. 18-25. Santander, 1983.
- Montesino González, A.: «La Maya-árbol de Silió». En *Alerta*, pág. 23. Santander, 21-07-1984.
- Montesino González, A.: «La Maya-árbol de Pujayo». En *Alerta*, pág. 5. Santander, 9-08-1984.
- Montesino González, A.: *Árbol, ritual y fiesta. Antropología Social del dominio festivo de los árboles en Cantabria*. Santander, 1992 (inédito).
- Montesino González, A.: *Las Marzas. Rituales de identidad y sociabilidad masculinas. Una mirada antropológica sobre las rondas invernales de Cantabria*. Límite. Santander, 1992.
- Montesino González, A.: «Elogio de la mirada interpretativa. Meditaciones antropológicas sobre Cantabria». En *El perfil de La Montaña. Economía, sociedad y política en la Cantabria actual*. (Suárez. Ed.). Calima. Santander, 1993, págs. 281-304.
- Montesino González, A.: «Los lugares antropológicos de la memoria». En *De La Montaña a Cantabria. La construcción de una comunidad autónoma* (Moure, Suárez. Eds.). Universidad de Cantabria. Santander, 1995, págs. 403-432.
- Ortega Valcárcel, J.: *La Cantabria rural: sobre "La Montaña"*. Universidad de Cantabria, Santander, 1987.
- Rivas Rivas, A. M.^a: *Antropología Social de Cantabria*. Universidad de Cantabria. Santander, 1991.
- Segalen, M.: *Antropología histórica de la familia*. Taurus. Madrid, 1992.
- Thompson, E. P.: «Folklore, antropología e historia social». En *Historia Social*, 3, págs. 81-102. Centro Social de la U.N.E.D. Alzira, Valencia, 1989.
- Turner, V.: *La selva de los símbolos*. Taurus. Madrid, 1980.
- Turner, V.: *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus. Madrid, 1988.

Van Gennep, A.: *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid, 1986.

Velasco, H. M. (Ed.): *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España*. Tres-Catorce-Dieciséis. Madrid, 1982.